

Konsepsi Hukum Ibn ‘Arabi: Upaya Merumuskan Pendekatan Spiritual Terhadap Hukum

Nurasiah*

Abstrak: Metode sufi yang berpijak pada kualifikasi dan pengetahuan hati, berkonsekuensi pada perhatian dan penekanan sufi pada aspek batiniah atau sisi spiritual dari sesuatu. Penerapan metode ini terhadap hukum merupakan kajian yang masih baru. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabî adalah pemikir sufi komprehensif yang telah menerapkan metode spiritual dalam bidang hukum, begitu lengkap, sistematis, dan yang paling konsisten. Pada tataran praktik agama dalam bentuk fikih, metode spiritual Ibn ‘Arabî menawarkan tuntutan untuk merengkuh kesucian hati sebagai substansi dan makna hakiki ibadah dan hukum. Pada tataran kaidah hukum, metode dan pendekatan spiritual-batiniah Ibn ‘Arabî menghasilkan doktrin ‘Kasih Sayang Tuhan dalam Hukum’, yang mengimplementasikan diri dalam bentuk kaidah ‘kemudahan dalam hukum’. Sementara dalam teori hukum, pendekatan spiritualnya membentuk rumusan tentang kedudukan hati sebagai sumber hukum, yang intinya bermuara pada tuntutannya untuk menghasilkan hukum yang melibatkan hati nurani dan menjalankan hukum dengan pelibatan penghayatan terdalam pada makna hakiki hukum.

Kata Kunci: Konsepsi Hukum dan Pendekatan Spiritual

Pendahuluan

Pengajuan pemikiran hukum Ibn ‘Arabi, yang menjadi bagian dari *trend* terbaru studi terhadap aspek-aspek praktis pemikiran sufismenya, tidak dimaksudkan sebagai cara baru untuk menyempitkan pemikirannya. Sebaliknya, justru untuk lebih membuktikan kesimpulan tentang keseimbangan (*mizan*), totalitas, dan universalitas pemikiran Ibn ‘Arabi serta memperluas manfaat universalitasnya tersebut, yang selama ini telah dimanfaatkan kalangan terbatas dengan latar kepentingan masing-masing. Berangkat dari proposisi dan totalitas pemikiran

*Penulis adalah dosen Filsafat Hukum Islam di Fakultas Syariah IAIN Medan

Ibn ‘Arabi ini, pengkajian akan signifikansi praktis pemikirannya maupun ide-ide syari’ah dan hukumnya berarti tidak untuk membatasi kedalaman jangkauan dan komprehensifitas pemikirannya, melainkan agar –mengutip pernyataan Chittick– “apa yang tersembunyi dan terkandung di balik ungkapan-ungkapan dan pemikiran Ibn ‘Arabi mendapat kesempatan untuk muncul dan terpahami serta berkembang sesuai potensinya”.¹

Tidak dapat dimungkiri bahwa pendekatan pemikiran beliau lebih didasarkan pada kerangka pikir dan pandangan dunia (*worldview*) yang bersifat kontemplatif dan batini.² Akan tetapi, seperti yang diterangkan Chittick juga, hal yang menarik dari Ibn ‘Arabi adalah bahwa pendekatan kontemplatifnya tersebut bukan merupakan ekspresi parsialitas, melainkan muncul sebagai bukti komprehensifitas pemikirannya terhadap setiap masalah. Terkait dengan masalah hukum, maka pengajuan pendekatan spiritual terhadap hukum oleh Ibn ‘Arabi tidak untuk menyatakan ketidakpedulian Ibn ‘Arabi terhadap aspek legal-formal dari hukum Islam, melainkan suatu keprihatinan dan gugatan Ibn ‘Arabi terhadap pemahaman hukum yang kaku. Proposisi Ibn ‘Arabi adalah terkait kedudukan aspek spiritual hukum Islam dalam konteks realisasi seutuhnya keseimbangan aspek-aspek dan dimensi hukum Islam; dimensi makna dan literal, moral dan legal, batiniah dan lahiriah, atau spiritual dan praktik.

¹William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 20

²Secara historis, metode *fuqahā’* yang hanya berpegang dan menghukum perbuatan lahir adalah sebagai reaksi perlawanan dan titik balik dari kekacauan yang ditimbulkan Khawarij yang mengklaim otoritas untuk menghukum perbuatan batin dan hati seseorang. Kelompok sufi berikutnya mengikuti reaksi terhadap *fuqahā’* tersebut. Akan tetapi, harus digarisbawahi bahwa metode sufi ini berjalan berlawanan arah dengan metode Khawarij. Perbedaan tersebut yaitu, dalam metode sufi unsur batin dan kesadaran moral adalah variabel dalam menilai keabsahan perbuatan lahir, sedangkan menurut Khawarij perbuatan eksternal secara mutlak adalah nilai atau ekspresi dari isi batin seseorang. Lihat analisis signifikansi perbedaan ini bagi pertentangan antara *fuqahā’* dan sufi dan perkembangan historis sufisme. Kutpi Ibrahim, “Tasawuf: Its Doctrine and Practice.” *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Ed. Mohammed Taher. 12 volume (New Delhi: Anmol Publications, 1997), p. 103.

Untuk agendanya mengkampanyekan pendekatan spiritual terhadap hukum, Ibn ‘Arabi memiliki pembahasan yang cukup masif tentang hukum Islam dalam berbagai bentuknya, baik dalam bentuk fikih, teori-teori hukum, apalagi dalam bentuk dan tataran filosofis. Dari wacana hukum Ibn ‘Arabi dalam berbagai masalah tersebut dapat dirumuskan prinsip-prinsip hukumnya yang revolusioner dan orisinal, yang akhirnya menjelaskan agendanya tentang pendekatan spiritual terhadap hukum dan sisi spiritualitas hukum.

Ibn ‘Arabi dan Kajian Hukum

Ibn ‘Arabi lahir pada 17 Ramadân 560 H/1165 M di Murcia, dan wafat pada 28 Rabî‘ al-Âkhir 638 H/1240 M di Damaskus. Terlahir dari keluarga yang terhormat dan terpelajar, dan memiliki keluarga dari pihak bapak dan ibu yang menjadi *public figure*, Ibn ‘Arabi diberi nama Muhyî al-Dîn Muḥammad ibn ‘Alî ibn Muḥammad ibn al-‘Arabi al-Tâ’î al-Hâtimî. Kunya al-Tâ’î al-Hâtimî di negerinya, adalah sosok legenda yang terkenal karena kebaikan hati dan mumpuni dalam bidang hadis.³ Dalam karirnya, di samping cerita panjang tentang penolakannya, Ibn ‘Arabi mendapat gelar dari pendukungnya sebagai Syaikh al-Akbar.⁴ Disebabkan pengaruh pemikirannya yang sangat luas, informasi biografis Ibn ‘Arabi beserta karya-karyanya telah cukup lengkap dan mudah didapati.

³Lihat Syihâb al-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqqarî, *Nafh al-Tîb*, ed. Iḥsân ‘Abbâs, vol. 2, (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1968), p. 163. Terdapat tokoh lain yang memiliki nama panggilan sama, hidup semasa dan berasal dari negeri yang sama. Yang terakhir ini selalu ditulis dengan memakai artikel, Ibn al-‘Arabi. Beliau ini adalah seorang kadi dan ahli tafsir dengan nama lengkap Abû Bakr Muḥammad ibn al-‘Arabi al-Ma‘âfirî (w. 543 H/1148 M).

⁴Gelar tersebut sekarang seakan telah melekat dengan namanya, walaupun para sarjana tidak bisa memastikan sumber gelar tersebut, dan aspek mana dari keilmuannya tepatnya yang membuat Ibn ‘Arabi mendapat gelar tersebut. Lihat, ‘Abd al-Ḥafîz Farghalî ‘Alî al-Qarnî, *al-Syaikh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn al-‘Arabi: Sultân al-‘Arifîn*, (Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Âmmah li al-Kitab, 1986), p. 6; Lihat Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, Terj. David Streight, (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 18.

Perlu digarisbawahi bahwa Ibn ‘Arabî, terlebih dengan kondisi kemapanan ekonomi dan kedudukan sosial keluarganya, telah mendapatkan pendidikan terbaiknya dalam seluruh disiplin ilmu-ilmu keagamaan tradisional, yang telah menjadi kurikulum wajib sistem pendidikan masa itu, termasuk fikih dan usul fikih tentunya. Selanjutnya, Ibn ‘Arabî juga telah menghasilkan karya-karya di bidang fikih, dalam bentuknya yang teknis dan konvensional disiplin tersebut, antara lain *syarh* (komentar) terhadap kitab usul fikih Ibn Hazmin, *al-Muhallâ*.⁵ Ini berbeda dengan pembahasan fikihnya dalam kitab *al-Futûḥât al-Makkiyyah*. Dalam kitab ini, terlihat keberadaan materi bahasan fikih adalah dalam kerangka pembahasan aspek maknawi dan batin dari hukum-hukum fikih. Ibn ‘Arabî sendiri sebenarnya pernah menyatakan bahwa ia berencana menulis satu karya khusus tentang hukum fikih mengenai seluruh masalah, yang lalu diiringi dengan penjelasan makna atau sisi batin dari hukum-hukum tersebut.⁶ Walaupun kenyataannya rencana itu tidak terlaksana seluruhnya, terbukti pembahasannya hanya sampai masalah fikih ibadah, tetapi hal itu menjelaskan visi dan juga metodenya untuk menyelaraskan makna-makna batin dengan ketetapan formal fikih.

⁵Kitab-kitab ini tidak ada yang *survive*. Catatan Ibn ‘Arabî tentang kitab-kitabnya tersebut dirangkum di bawah judul *Fibris Mu’allafât al-Syaikh al-Akbar*, telah diedit oleh A. E. ‘Affifi dan dipublikasi dengan judul, “The Works of Ibn ‘Arabî in the Light of a Memorandum Drawn by Him,” *Bulletin of the Faculty of Arts University of Alexandria* 8 (1954), untuk kitab *al-Muhallâ*, p. 194. Tentang pendidikan Ibn ‘Arabî, termasuk guru-guru yang mengajarnya, ilmu-ilmu keagamaan dan kitab-kitab yang dia pelajari, beserta karya-karya yang telah dia tulis berkenaan disiplin ilmu-ilmu tersebut, dapat dilihat dalam tulisannya yang dia buat atas permintaan penguasa kekhalifahan al-Ayyubî di Damaskus pada masa itu, raja al-Muzaffar. Telah diedit oleh ‘Abd al-Rahmân Badawî, dan dipublikasi dalam *al-Andalus* 20 (1955) dengan judul “*‘Ijâzah li al-Malik al-Muzaffar – Autobiografi de Ibn ‘Arabî*”. Tentang karya-karyanya lihat p. 121-128. Berkenaan dengan sistem pendidikan masa itu di negeri Ibn ‘Arabî, yang sudah sangat maju, termasuk pengaturan kurikulumnya, lihat penelitian antara lain, S.M. Imamuddin, *Muslim Spain: A Sociological Study*, (Leiden: E.J. Brill, 1981), p. 137-158; George F. Hourani, “The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia,” *Studia Islamica* 32 (1970): 143-156.

⁶Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), juz 1, p. 739.

Konsepsi Hukum Ibn ‘Arabi

Dalam Ibn ‘Arabi, pendekatan spiritualnya terhadap hukum melahirkan prinsip-prinsip dan teori hukum yang revolusioner dan orisinal, yang secara garis besar dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, doktrin kasih sayang Tuhan dalam hukum; *Kedua*, kesucian hati adalah tujuan dan hukum dasar sedangkan hukum adalah instrumen untuk kesucian hati tersebut, dan ini adalah pengenalan dan keadaan dekat kepada Tuhan; *Ketiga*, kedudukan hati sebagai sumber hukum.

1. ‘Kasih Sayang Tuhan’ Sebagai Ruh dan Paradigma Hukum

Doktrin ‘Kasih Sayang Tuhan’ adalah salah satu ide kunci keseluruhan bangunan pemikiran Ibn ‘Arabi, apakah tentang keagamaan, kosmologi, ontologi, dan lainnya.⁷ Di bidang hukum, doktrin ‘Kasih Sayang Tuhan’ Ibn ‘Arabi tersebut setidaknya terumus dalam teori: *al-Ibâḥah al-Asliyyah*, dan Kemudahan di Dalam Hukum

a. *al-Ibâḥah al-Asliyyah*

Ibn ‘Arabi memiliki penjelasan tersendiri yang khas dan unik tentang teori *al-Ibâḥah al-Asliyyah*. Bagi Ibn ‘Arabi, Teori *al-Ibâḥah al-Asliyyah* Ibn ‘Arabi tidak hanya berusaha memperlebar ruang dan wilayah kebolehan, sebagaimana yang dipahami dalam wacana fikih yang dirumuskan dalam konsep ‘hukum mubah’, melainkan suatu postulat fundamental bahwa kebolehan dan kebebasan adalah hukum dasar sementara batasan-batasan hukum dan lingkup kategori salah benar adalah sangat terbatas. Dalam disiplin fikih, kaidah *al-ibâḥah al-asliyyah* terjelma dalam hukum mubah itu sendiri. Tetapi, dalam Ibn ‘Arabi *al-ibâḥah al-asliyyah* adalah konsep tentang wilayah bebas pembebanan –karenanya bebas klaim kesalahan–, dan merupakan ruang gerak yang dituntut sifat asali jiwa dan karakter alamiah manusia. Adapun mubah adalah suatu kategori hukum yang memiliki tanggungan nilai. Jelasnya,

⁷Hal ini juga yang disimpulkan oleh Morris, lihat penjelasannya “Ibn ‘Arabi’s Esotericism: The Problem of Spiritual Authority.” *Studia Islamica* 71 (1990), p. 12.

Ibn ‘Arabî tampak membedakan antara kebolehan (*ibâḥah*) sebagai asal awal (*al-aṣl al-awwal*) –merupakan makna dari doktrin *al-ibâḥah al-asliyyah*–, dengan kebolehan sebagai kategori hukum (*mubâḥ*). Ucapan Nabi, “*Jangan kamu menanyakan hal-hal yang tidak aku singgung-singgung (ketetapan hukumnya)*”, yang menegaskan kembali ayat-ayat Alquran seperti, *jangan kamu menanyakan (kepada Nabimu) masalah-masalah yang kalau diterangkan kepadamu justru akan menyusahkan kamu* (QS. 5:101-102), menyatakan kehendak syara’ untuk tidak menyulitkan dan memberatkan manusia.⁸ Tetapi menurut Ibn ‘Arabî, lebih dari itu nas tersebut mengimplikasikan bahwa apa yang didiamkan oleh hukum berarti itu adalah wilayah yang tidak ada efek hukumnya. Diilustrasikannya, kalau sesuatu diungkapkan atau dilakukan di hadapan Nabi dan Nabi tidak mengingkarinya, tidak lantas sesuatu itu dapat dihukumkan sebagai mubap. Hal ini karena Nabi tidak menyatakan hukum apa pun, yang disebabkan tentunya karena Nabi tidak menerima wahyu apa pun tentang sesuatu dimaksud, mengingat Nabi tidak akan menetapkan hukum kecuali dengan apa yang diwahyukan Allah. Dengan begitu, perkataan dan tindakan tersebut tetap dalam status asalnya, yaitu sesuatu yang bersifat tabiat alamiah yang dibutuhkan karakter dasar dan sifat asal jiwa manusia, yang ini tidak termasuk dalam lingkup kategori nilai yang lima (*ahkâm al-khamsah*).⁹

Konsepsi *al-ibâḥah al-asliyyah* Ibn ‘Arabî ini terkait dengan prinsip tekstualitasnya yang ketat dan ekstrem.

⁸Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥāt*..., bab 88, juz 3, p. 295; Ayat-ayat senada lainnya (2:233, 286- 6:157- 7:42- 23:62, 65:7) juga didiskusikan Ibn ‘Arabî, selain dalam bab tersebut lihat juga bab 262, 339, 366. Masing-masing juz 4, p. 358-359; juz 5, p. 291-298; juz 6, p. 63-85; Lihat pula Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurâb, *al-Fiqh Inda al-Syaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn ‘Arabî* (Damaskus: Maṭba‘ah Zayd ibn Tsâbit, 1981), p. 56; Cyrille Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” *The Meccan Illuminations: Selected Texts*, Ed. Michel (Paris: Sinbad, 1988), p. 191-195, 207-210. Hadis di atas adalah hadis sahih, didapati dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bab *I‘iṣām*, dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* bab *Hajj*.

⁹Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥāt*..., bab 366, juz 6, p. 77-79

Dalam hal ini, Ibn ‘Arabî mematuhi otoritas mutlak Tuhan dalam hukum melalui penempatan otoritas Alquran sepenuhnya, dengan tidak hanya mematuhi setiap kalimat, tetapi juga kata bahkan huruf demi hurufnya.¹⁰ Termasuk dalam kepatuhan ini tidak hanya terhadap teks dan maknanya, tetapi juga terhadap apa yang tidak tercantum secara teks dan didiamkan olehnya. Ibn ‘Arabî menyatakan tidak diekspresikannya secara literal suatu hukum bukanlah sebuah ketidak-sengajaan ataupun kelupaan dari Tuhan, melainkan mesti memiliki arti dan tujuan tersendiri. Hamba yang benar imannya adalah orang yang tidak melangkahi atau mengangkangi apa yang Tuhan katakan, sekaligus tidak mengada-ada ataupun menambah-nambah apa yang Tuhan tidak katakan dan cantumkan. Ketidadaan teks itu sendiri dan ketidadaan keterangan mengenai hukum sesuatu sepenuhnya adalah bagian dari kehendak dan kekuasaan Tuhan, dan adalah merupakan hukum dari sesuatu itu.¹¹ Intinya, dalam Ibn ‘Arabî status asal pertama adalah ‘tidak ada kewajiban hukum’, atau ‘sesuatu tidak memiliki status legal’. Ini adalah sesuatu yang didiamkan Tuhan, yang dihukumkan atas dasar diamnya tersebut (*maskûl ‘anhu*). Ini berbeda dengan status asal kedua yaitu yang *mantûq*, yang dalilnya adalah perkataan Tuhan, *kehalaga lakum mâ fî al-ardi jamî‘a*. (QS. 5:3).¹² Status asal kedua ini yang dihunjak Ibn ‘Arabî sebagai hukum mubap. Demikian Ibn ‘Arabî berusaha mengeluarkan manusia dari wilayah kategori hukum dan melepaskan manusia dari jebakan-jebakan kesalahan sebagai implementasi dari postulat ‘kasih sayang Tuhan’ tersebut.

Konsep *al-ibâhah al-asliyyah* dengan makna ‘ketidadaan kewajiban hukum’ memiliki landasan teori sufistik Ibn

¹⁰Lihat misalnya studi Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*.

¹¹Al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh...*, p. 59. Ini adalah kaidah dalam *usûl al-fiqh* yaitu, ‘*adam al-dalîl fahmwa al-dalîl*’.

¹²Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât...*, bab 366, juz 6, p. 80-81; al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh...*, p. 47. Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât...*, diantaranya pada bab 262, juz 4, p. 358-359.

‘Arabî tentang ‘*amar takwînî*’ dan ‘*amar fi’lî*’. Ini menggambarkan kesistematiskan dan kesatu-paduan pemikiran Ibn ‘Arabî dalam berbagai bidangnya. *Amar Takwînî*, berbeda dengan *amar Fi’lî*, adalah perintah seperti dalam firman Tuhan, “*kun, fayakûn*”. Dengan perintah ini, seluruh alam secara mekanis, tidak bisa tidak, akan taat dan mengikuti, yaitu otomatis tercipta atau mendapatkan eksistensinya. Adapun *amar Fi’lî* adalah seperti redaksi, *lakukan ini, hindari itu, kalau kamu tidak begini akan mendapat azab*, dan semacamnya. Perintah pertama adalah perintah tanpa perantara (*bi lâ wâsitah*), maksudnya merupakan realisasi langsung kehendak Tuhan, sedangkan perintah kedua adalah melalui perantara Nabi, hingga disebut juga *amar taklîfî*.¹³

Dalam perintah pertama, semua makhluk secara esensi dan entitasnya mematuhi perintah langsung Tuhan tersebut hingga tidak tergambar adanya pembangkangan dan pelanggaran, dan karenanya kejahatan. Oleh karena itu, tidak diperlukan hukum sebab kehendak Tuhan (*irâdah*) secara otomatis efektif atau berlaku, artinya dipatuhi. Kehendak Tuhan tersebut memenuhi karakter dasar manusia yang menyebabkan tidak adanya keterpaksaan dan upaya pembangkangan di pihak manusia. Kondisi inilah yang terkandung dalam status *al-ibâḥah al-aṣliyyah*. Jenis perintah kedua adalah perintah melalui perantaraan Nabi, dan melibatkan kehendak dan kepentingan manusia. Konsekuensinya, manusia bisa mematuhi dan tidak mematuhi, hingga tergambar kebaikan dan kemungkaran manusia yang terkait dengan perintah hukum. Akan tetapi, mengingat perintah tersebut melalui perantaraan Nabi, maka ketidakpatuhan, pembangkangan, dan pelanggaran manusia atasnya adalah ketidakpatuhan terhadap Nabi, bukan merupakan pembangkangan terhadap Tuhan. Dengan penjelasan ini, Ibn ‘Arabî akhirnya tetap dapat

¹³ Chittick, *The Sufi Path*...p. 292-294. Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*..., misalnya juz 3, p. 594-597, juz 4, p. 419-420.

melindungi doktrin Kemahakuasaan Tuhan. Dalam hal ini, ‘*amar fi’l*’ adalah memenuhi panggilan (*nida*) Tuhan dalam sifat-Nya sebagai pemberi petunjuk (*al-Hādī*), sedangkan ‘*amar takwīn*’ adalah untuk mematuhi Tuhan sebagai Pemilik kehendak (*irādah*).¹⁴ Karenanya, harus digarisbawahi bahwa konsep ketiadaan hukum pada status *al-ibāḥah al-asliyyah* bukan mengimplikasikan hilangnya kekuasaan Tuhan, melainkan justru menegaskan karena keadaan itu justru merupakan wilayah totalitas kehendak Tuhan, sehingga tidak memerlukan instrumen hukum yang melibatkan kondisi kehendak dan kepentingan manusia.

Secara ontologis, status *al-ibāḥah al-asliyyah* Ibn ‘Arabī adalah konsekuensi dari teori bahwa ‘Wujud’ adalah ‘Kebaikan’, sedangkan ‘Adam’ adalah kegelapan dan kejahatan. Dengan dalil bahwa Tuhan memiliki nama-nama yang baik (*labu asmā’ al-ḥusnā* [QS. 7:179]), Ibn ‘Arabī menyimpulkan tidak ada kebaikan selain Tuhan itu sendiri (*lā kebairā illāllāh*). Selanjutnya, karena Tuhan adalah Wujud, dan Tuhan adalah Kebaikan, berarti ‘wujud’ adalah kebaikan dan kebaikan adalah ‘wujud’ itu sendiri. Dengan kata lain, semua wujud adalah kebaikan sebab wujud adalah Tuhan itu sendiri, yaitu Zat Yang Mahabaik. Kemudian, Zat Yang Mahabaik tidak akan memunculkan sesuatu kecuali kebaikan. Kalau kebaikan adalah realitas dan eksistensi itu sendiri, maka konsekuensinya kejahatan dan kemungkaran adalah non-realitas atau non-eksisten. Kejahatan tiada lain adalah ketiadaan wujud, ketiadaan eksistensi, dan ketiadaan kehidupan. Kenyataan selanjutnya, Tuhan yang merupakan Wujud, atas dasar kasih sayang-Nya yang universal dan tidak terbatas membagikan wujud-Nya, hingga terciptalah wujud-wujud lainnya. Artinya, Tuhan dengan sifat Rahman-Nya mengeluarkan manusia dan seluruh alam dari kejahatan dan kegelapan akibat ‘ketiadaan eksistensi’, menuju

¹⁴ Chittick, *The Sufi Path...*, p. 292-294

kebaikan dengan limpahan eksistensi dan kehidupan Tuhan.¹⁵

Kenyataan bahwa alam dan isinya adalah wujud, maka seluruhnya adalah kebaikan. Inilah kondisi berlakunya ‘*amar takwīn*’, dan inilah substansi serta logika dari status *al-ibāḥah al-aṣliyyah*. Dari sisi Tuhan sebagai Wujud, tidak ada di dunia ini yang jelek, buruk, jahat, dan munkar. Akan tetapi, ketika dilihat dari sisi wujud limpahan atau manusia, kebaikan masih bersanding dengan kejahatan. Hal ini karena wujud limpahan –disebut wujud *mumkin*– masih dapat terhubung kepada non-eksisten, yaitu ketika ia tidak menoleh kepada ‘wujud’nya, sementara non-eksisten menoleh kepadanya. Ini dapat terjadi karena kepemilikannya terhadap wujud tidak sebagai esensi sejatinya.¹⁶ Dapat disimpulkan, menurut Ibn ‘Arabī kejahatan berasal dari ketidakmampuan entitas *mumkin* untuk tidak terhubung dengan ketiadaan wujud. Dengan kata lain, entitas ‘mumkin’ akan terkena dan memunculkan kejahatan sepanjang dan sejauh mana ia tidak terhubung dengan Wujud. Artinya, eksistensi manusia dibayangkan oleh non-eksistensi sehingga dalam kenyataan kebaikan eksis bersamaan dengan kejahatan. Selain itu, karena manusia berada dalam kosmos dan bersentuhan dengan eksistensi yang lain mereka dipaksa memilih alternatif kebaikan yang ada; antara yang baik, lebih baik, buruk, lebih buruk, dan sebagainya.¹⁷ Ringkasnya, konsepsi *al-ibāḥah al-aṣliyyah* adalah status berlakunya kehendak mutlak Tuhan, di mana semuanya adalah kebaikan dan sesuai atau merupakan fitrah asali manusia, merupakan kondisi di mana seluruh makhluk dalam kepatuhan, sebegitu rupa sehingga tidak perlu rambu-rambu hukum dan larangan, jadi yang ada hanya kebolehan, kesesuaian, dan kemestian terjadinya sesuatu. Di wilayah kebolehan ini,

¹⁵ Chittick, *The Sufi Path...*, p. 290-291. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt...*, di antaranya juz 3, p. 281; juz 5, p. 400-401.

¹⁶ Chittick, *The Sufi Path...*, p. 291; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt...*, juz 6, p. 41.

¹⁷ Chittick, *The Sufi Path...*, p. 291

manusia terbebas dari jerat salah benar dan meraih kasih sayang Tuhan secara *taken for granted* dan pasif.

b. Kemudahan di Dalam Hukum

Kalau konsep *al-ibâḥah al-asliyyah* adalah rumusan kasih sayang Tuhan yang menjelmakan wilayah non-legal, maka dalam wilayah berlakunya hukum Ibn ‘Arabî merumuskan ‘prinsip kemudahan di dalam hukum.’ Pembacaan terhadap pendapat-pendapat fikih Ibn ‘Arabî dalam bab-bab fikihnya akan menunjukkan bahwa dalam hampir semua masalah hukum (*masâ’il*) yang dibahasnya, Ibn ‘Arabî selalu memilih dan mendukung pendapat yang termudah, tidak memberatkan, dan paling simpel tuntutanannya. Sebegitu konsisten dengan sikapnya tersebut hingga menggiringnya kepada tuduhan kelompok *Ibâḥiyyah*, yaitu memandang enteng syariat dan mempermudah-mudah agama.¹⁸ Terlepas dari pelabelan dan tuduhan ini, yang jelas Ibn ‘Arabî meluangkan argumentasi cukup panjang untuk prinsip kemudahan hukum.

Penjelasan yang diajukan Ibn ‘Arabî terkait kemudahan hukum tersebut dapat diringkas antara lain, bahwa kewajiban terbatas kepada apa yang diperintahkan Tuhan secara tegas; bahwa tidak semua tindakan Nabi harus diikuti karena ia juga memiliki sisi manusiawi; bahwa syariat memiliki aturan dispensasi hukum dan *rukhsah* bagi orang yang lupa, tidak sengaja, dan yang tersulitkan; dan bahwa syariat selalu terkait dengan batasan waktu dan ditentukan oleh waktu.¹⁹ Adapun penjelasan sufistiknya antara lain bahwa *taklîf* (pembebanan hukum) terkait dengan status (*asmâ*) dan keadaan (*ahwâl*), bukan dengan

¹⁸ Dilaporkan oleh Cyrille Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” dalam *The Meccan Illuminations: Selected Texts*, ed. Michel Chodkiewicz (Paris: Sinbad, 1988), p.200. Di pihak lain, oleh para pendukungnya Ibn ‘Arabî dipuji sebagai pemilik mazhab *taysîr*, yaitu bahwa hukum tidak boleh membebani. Lihat misalnya al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh*..., p. 8

¹⁹ Yaitu bab 88 (fi ma’rifat asrâr usûl ahkâm al-syar’i), *al-Futûḥât*..., juz 3, p. 290-298

entitas (*a'yân*) individu manusia.²⁰ Pengertiannya, hukum tidak otomatis berlaku kepada semua orang, namun kepada yang mampu dan disesuaikan dengan keadaan dan kondisi orang tersebut. Dengan kata lain, orang yang tidak mampu melaksanakan aturan tertentu yang ditetapkan Tuhan bukan merupakan sasaran atau objek (*khiṭāb*) dari hukum dimaksud.

Tentang keterkaitan perintah syariat dengan hukum waktu, atau bahwa syariat sangat memperhatikan hukum waktu, hal ini dikorelasikan Ibn 'Arabî dengan pandangan sufistiknya bahwa sufi adalah anak masanya (*al-sūfî ibn waqtihî*). Pengertiannya adalah bahwa sufi akan selalu menyesuaikan diri dan merespon keadaan di tempat, waktu, dan masa ia ada saat itu.²¹ Beliau lalu berdalil pada tindakan Mâlik bin Ânas yang tidak bersedia memberikan jawaban kalau kasus yang ditanyakan itu bukan kasus yang konkrit. Ibn 'Arabî juga menyatakan ketidaksetujuannya terhadap tradisi fuqaha yang mengembangkan kasus-kasus antisipatif sampai berjilid-jilid.²² Semua kewajiban, jelas Ibn 'Arabî, memiliki variabel waktu yang hanya dalam waktu tertentu tersebut perbuatan itu mendapatkan nilai keabsahannya dan tercapai tujuannya, tidak di luar itu, tidak sebelum atau sesudahnya, dan tidak kurang tidak lebi. Aturan tentang jangka waktu ini, kata Ibn 'Arabî, menjelaskan bahwa hukum-hukum Allah begitu jelas, pasti, dan terukur, dan di atas semua itu adalah terbatas. Oleh karena itu, manusia tidak diperkenankan mengacaukan, membuat ketidak-pastian, melebih-lebihkan, juga mengurang-ngurangi semua batasan Tuhan tersebut. Begitu juga, larangan-larangan Tuhan dibatasi dalam

²⁰ Ibn 'Arabî, *al-Futūḥât*..., juz 3, p. 296; Cyrille, "La Loi et La Voie"..., p. 209; Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*..., p. 144

²¹ Lihat kamus istilah sufi Ibn 'Arabî oleh Sû'âd Hakîm, *Mu'jam al-Sūfî* (Beirut : Dandarrah, 1981), p. 1225-1227. Bandingkan, Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Taṣawwuf*, taḥqîq Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Ḥamîd Baltajî (Beirut: Dâr al-Khair, tt), p. 15.

²² Ibn 'Arabî, *al-Futūḥât*..., juz 3, p. 297. Cyrille, "La Loi et La Voie", p. 195

lingkup yang benar-benar dilarang secara tegas oleh teks.²³ Demikian Ibn ‘Arabî mengargumentasikan isyarat-isyarat kemudahan dalam hukum Tuhan.

Selain argumentasi di atas, akan dikemukakan argumentasi sangat unik Ibn ‘Arabî berkenaan kategori hukum ‘mubâh’. Ide pemikirannya adalah bahwa hukum mubah adalah wilayah kebolehan yang ditetapkan Tuhan, yang bertujuan pengurangan beban manusia, karenanya mesti benar-benar dipatuhi dan dihargai sama dengan kategori hukum lainnya. Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa mubah adalah termasuk di antara hukum yang lima (*al-ahkâm al-khamsah*) –wajib, sunat, haram, makruh dan mubah–, berarti termasuk batasan (disebut *ḥud*) Tuhan. Maksudnya, ia adalah hukum yang tidak boleh dilanggar baik dengan menjadikannya sesuatu yang wajib ataupun yang dilarang. Artinya lagi, ia memiliki status dan kepentingan yang sama dengan hukum yang lainnya, semuanya adalah lingkup hukum Tuhan. Menurut Ibn ‘Arabî, orang yang tidak mengakui dalam hatinya bahwa sesuatu yang dihukum mubah oleh Tuhan adalah mubah maka dia adalah kafir, sedangkan orang yang menukar hukum Allah dengan menetapkan sebagai wajib atau haram adalah maksiat. Kedua tindakan ini merupakan tindakan melampaui batas. Melampaui batas dalam hati adalah kafir sedangkan melampaui batas dalam perbuatan adalah suatu maksiat.²⁴ Demikian ketegasan redaksi Ibn ‘Arabî untuk menyatakan prinsipnya bahwa hukum mubah harus dipandang penting dan eksistensinya memiliki tujuan dan makna tertentu dalam desain hukum Tuhan.

Nilai netral dari hukum mubah, seperti yang juga dikonsepsi oleh para fuqaha, tidak bermakna sebagai kosong nilai. Orang yang melaksanakan hukum mubah dengan niat mengikuti ketetapan syari’ bahwa itu adalah

²³ Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥât*..., juz 3, p. 295-297. Cryille, “La Loi et La Voie”, hal. 210

²⁴ al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh*..., p. 46. Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥât*..., juz 3, p. 295

mubah baginya, akan diberikan pahala dari kemuliaan niatnya bukan karena entitas perbuatannya, demikian Ibn ‘Arabî.²⁵ Diterangkannya lagi, hukum mubah adalah yang mengatur jiwa sesuai dengan karakter sejati esensinya, sementara hukum kategori lainnya bukan merupakan aturan esensi jiwa, melainkan dikenakan kepada jiwa dikarenakan tuntutan dari luar, apakah akibat seruan malaikat atau akibat seruan syetan atas jiwa. Di sini, Ibn ‘Arabî hendak mengutarakan kedudukan nilai mubah yang relevan dan memenuhi sifat kesejatan, kemurnian, dan asali jiwa. Berbeda dengan ketetapan hukum wajib atau haram, hukum ini dikenakan atas seseorang berdasarkan disposisi ‘lâmmah’ seseorang atasnya, bukan dikarenakan jati diri atau esensi dasar jiwanya sendiri.²⁶

Walhasil, hukum mubah adalah hukum kebolehan yang diciptakan Tuhan atas tuntutan kebutuhan fitrah manusia. Karenanya, walaupun secara legal formal bobot nilainya netral dan secara moral diserahkan sepenuhnya kepada pilihan manusia, namun secara ontologis ia bukan sebuah hukum yang kosong dan tidak memiliki status nilai. Hukum mubah sepenuhnya sama statusnya dengan kategori hukum yang lain, merupakan kebolehan dalam lingkup hukum Tuhan, dan dengan demikian harus dipatuhi dan tidak bisa diubah-ubah menjadi wajib apalagi haram.

Ibn ‘Arabî kemudian menyinggung orang yang menganggap remeh hukum mubah. Dikatakannya, sebagian orang beralasan atas dasar ‘girah’ ketaatannya kepada Tuhan lalu menjadikan sesuatu yang tidak diharamkan Tuhan sebagai haram, atau yang tidak

²⁵ al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikp...*, p. 47. Begitupun, secara legal (syara’) Ibn ‘Arabî memasukkan mubah kepada kelompok *amar* (perintah). Bandingkan dengan definisi fuqahâ’ yang mayoritas mengkarakterisasi *mubâh* sebagai wilayah pilihan manusia, yang tidak diberi nilai. Misalnya Ahmad Hasan, *The principles of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers, 1994), p. 135-152; Muḥammad Abū Zahrap. *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr, 1958), p. 36-58

²⁶ Lihat rangkuman al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikp...*, p. 46.

diwajibkan Tuhan sebagai wajib, lalu menempatkan girahnya tersebut sebagai timbangan yang lebih kuat dan akurat dari pada aturan Allah. Ibn ‘Arabî mengecam orang-orang ini sebagai kaum munafik yang diterangkan Tuhan dalam surat al-Nisa (4: 60-65). Orang yang benar-benar beriman, jelas Ibn ‘Arabî, adalah seperti yang diterangkan Alquran, yaitu mereka sama sekali tidak memiliki rasa keberatan dalam hati dan menerima sepenuh hati ketetapan-ketetapan Allah. Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa ancaman ayat ini juga mengarah kepada para fuqaha di masanya yang berpandangan kaku dan mengklaim keharaman praktik-praktik sufi, yang menurutnya termasuk kategori mubah. Dijelaskannya lagi, Allah adalah yang paling besar kecemburuan dan girah-Nya untuk ditaati hamba-Nya ketimbang girah hamba untuk mentaati-Nya. Tetapi begitu pun, Allah telah menetapkan kategori mubah juga, dan dalam seluruh hukum yang disyariatkan-Nya terdapat kemaslahatan. Oleh karena itu, kata Ibn ‘Arabî, seseorang tidak boleh menambahi atau pun mengurangi ketetapan tersebut karena akan mengacaukan aturan kemaslahatan yang diinginkan Allah.²⁷

Selanjutnya, harus dijelaskan bahwa Ibn ‘Arabî berbeda dalam asumsi dan misinya ketika mengargumentasikan kemudahan hukum. Bahwa doktrin “Kasih Sayang Tuhan” yang menjadi ruh dan paradigma kemudahan hukum Ibn ‘Arabî nyatanya memunculkan visi dan aplikasi kemudahan hukum yang berbeda dengan yang dimunculkan oleh kelompok *fuqahâ*. Kekhasan asumsi dan visi yang mendasari prinsip kemudahan hukum dan agama oleh Ibn ‘Arabî memunculkan konstruk analisis, alur pembahasan, dan akhirnya implikasi-implikasi tersendiri pula.

Ide tentang Tuhan sebagai *al-Rahmân* dalam pembahasan hukum Ibn ‘Arabî, selanjutnya malah

²⁷Lihat rangkuman al-Ghurâb atas teks Ibn ‘Arabî, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh...*, p. 76

melindungi otoritas mutlak Tuhan sebagai pemberi hukum. Hal ini berbeda dengan apa yang dimunculkan wacana fikih tentang kemudahan di dalam hukum, yang membukakan pintu lebar bagi manusia untuk menguasai hukum sebagai konsekuensi penekanan ide 'kemaslahatan manusia'. Dengan doktrin 'Kasih Sayang Tuhan' sebagai titik tolak, gagasan kemudahan hukum Ibn 'Arabî tidak mengarah pada liberalisasi dan profanisasi hukum, yang mungkin ditimbulkan oleh pandangan yang bertitik tolak dari paradigma kemaslahatan manusia. Kedudukan Tuhan sebagai *al-Rahmân* yang menjadi postulat konsepsi hukum Ibn 'Arabî justru mengukuhkan kemutlakan otoritas hukum Tuhan, dan terkolaborasi dalam tekstualitas dan keketatan literal Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî meyakini bahwa kasih sayang Tuhan tersebut hanya akan didapat dan ditemui di dalam dan melalui sumber-sumber nas yang berasal dan diturunkan langsung oleh Tuhan.

Sejalan dengan ini, Ibn 'Arabî pun telah menawarkan pandangannya tentang kedudukan sumber hukum yang empat. Dalam hal ini, Ibn 'Arabî menegaskan bahwa dia hanya menerima nas-nas yang diturunkan dari Tuhan langsung sebagai sumber hukum, yaitu Alqur'an dan hadis.²⁸ Menarik bahwa Ibn 'Arabî menempatkan hadis sebagai informasi Tuhan langsung kepada nabi dan mendudukkannya sejajar dengan Alqur'an, yang hal ini dapat dilacak dasarnya pada metodologi dan epistemologi kelompok sufi itu sendiri, yaitu penempatan hati sebagai jalan memperoleh kebenaran (*kasyf*), dengan mengacu

²⁸Berkenaan dengan Alquran, Ibn 'Arabî menyatakan, "kalimat demi kalimat Alquran harus dihormati dipatuhi. Tidak hanya itu, kalimat-kalimat tersebut terdiri dari susunan kata per kata dan kemudian susunan huruf per huruf, ini seluruhnya merupakan pilihan dan susunan Tuhan sendiri yang karenanya tidak boleh diotak-atik sama sekali." Lebih jauh lagi, Ibn 'Arabî juga mensyaratkan ketaatan tidak hanya kepada makna zahir teks tetapi juga kepada makna batin, dengan asumsi bahwa setiap kalimat, kata, bahkan huruf demi huruf dari Alquran mengandung makna-makna batin, karena Allah adalah Yang Zahir dan juga Yang Batin. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât...*, juz 3, p. 291.

kepada kasus para nabi dalam memperoleh dan mendapatkan ‘kalimat’ Tuhan. Selain dua sumber ini, begitupun, Ibn ‘Arabî juga mempertimbangkan ijmak sahabat sebagai sumber hukum. Menurutnya, ijmak sahabat dapat diterima karena jaminan kebenaran pengetahuan mereka, kemurnian dan keketatan prosesnya.²⁹ Alasannya, para sahabat Nabi masih merekam informasi dan memelihara pengetahuan dari Nabi secara akurat yang memungkinkan mereka terbebas dari kontaminasi pengetahuan subjektif, sehingga *ijmâ‘* mereka bisa dipandang sederajat dengan hadis Nabi. Adapun *ijmâ‘* yang didefinisikan ulama pada umumnya sebagai kesepakatan mayoritas ahli hukum di suatu tempat, jelas Ibn ‘Arabî, hanya akan menjadi alat mengakomodasi dan mengabsahkan hukum-hukum yang diinginkan satu masyarakat tertentu, berbeda dengan *ijmâ‘* sahabat yang berfungsi sebagai wadah pemelihara sunnah dan hadis Nabi.

Dengan keyakinan bahwa hanya dalam nas-nas Tuhan langsung, dari dalil dan metode yang berasal dari wahyu Tuhan, akan didapati hukum-hukum yang berisi rahmat dan rahman Tuhan, Ibn ‘Arabî pun secara gencar menolak *qiyâs*, *ijmâ‘* non sahabat, dan taklid. Sumber-sumber hukum ini, menurut Ibn ‘Arabî, berasal dari asumsi dan analisis pemikiran manusia yang berpotensi besar kepada terjadinya ketidak-adilan, penindasan, dan kesulitan-kesulitan bagi manusia itu sendiri. Dikatakannya, “...*qiyâs* telah menjadi wahana penciptaan hukum-hukum baru dan menambah-nambah peraturan (*ziyâdat fî al-hukm*) di luar dari apa yang ditetapkan dan tertera secara jelas dalam Alquran dan hadis.”³⁰ Dengan begini menurutnya, semakin banyak hukum yang diharuskan untuk dipatuhi, dan artinya semakin sempit ruang gerak pilihan tindakan dan wilayah kebolehan yang dimiliki manusia dalam menjalani

²⁹ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât...*, juz 3, p. 295.

³⁰ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât...*, juz 3, p. 295-296.

kehidupannya. Maksudnya, jangkauan dan operasi hukum semakin luas merambah aspek-aspek kehidupan manusia. Hal ini menurut Ibn ‘Arabî jelas-jelas sudah tidak sejalan dengan tujuan Sang Pemberi Hukum yang menghendaki keringanan (*takhfîf*) dan kemudahan dalam hukum-Nya serta menginginkan kebahagiaan hamba-hamba-Nya melalui hukum-hukum-Nya tersebut.

Jelas bahwa penolakan Ibn ‘Arabî terhadap dalil-dalil pemikiran bukan terkait dengan persoalan epistemologis, yang berimbas pada validitas hukum yang dihasilkannya, melainkan memiliki latar belakang dan konteksnya, yaitu prevensi munculnya hukum-hukum yang menyulitkan dan terbangunnya wewenang hukum manusia. Terbukti, di beberapa tempat, Ibn ‘Arabî menyatakan juga bahwa sebagai suatu metode ijtihad pemakaian qiyas oleh para fuqaha adalah realistis dan tuntutan alamiah akal manusia. Walaupun, untuk dirinya sendiri, dia lebih memilih menggunakan hadis ahad, dengan prasangka baik terhadap perawinya.³¹ Sekali lagi, semua penolakan kerasnya harus dibaca dalam kerangka keyakinannya akan doktrin kasih sayang Tuhan dalam hukum, dan upaya getolnya untuk mencegah perilaku para fuqaha yang menciptakan keangkeran hukum agama dan membangun benteng-benteng yang terus mempersempit, membebani, serta menghilangkan rahmat kemudahan dan kasih sayang yang menjadi nilai dasar hukum Tuhan. Ibn ‘Arabî hendak menggugat paradigma kelompok fuqaha yang *one-side* dan terjebak pada formalitas, lalu menyadarkan tanggung jawab setiap individu untuk menyertakan pemahaman spiritual, tidak akal semata, guna mendapatkan makna lebih dalam dan penghayatan kasih sayang Tuhan dalam aturan-aturan hukum Tuhan tersebut.³²

³¹Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât...*, juz 3, p. 291, 294, 297; Cyrille, “La Loi et La Voie”, p. 193, 207.

³² Eric Winkel, *Mysteries of Purity: Ibn al-‘Arabî ‘Asrâr al-Thabârab* (Notre Dame: Cross Cultural Publications, 1995). p. 4; Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism”, p. 64

Akhirnya, dengan begini, prinsip kemudahan hukum dalam syariat dan agama dalam Ibn ‘Arabî tidak menjadi bumerang yang mentoleransi klaim-klaim kewenangan hukum oleh manusia, yang selalu terbawa pada pendekatan dan kepentingan pragmatis, hingga memunculkan segudang hukum-hukum dan aturan-aturan yang menyusahkan.

2. Hukum Adalah Instrumen Untuk Kesucian Hati

Perspektif spiritual Ibn ‘Arabî dalam pembahasan syariat dan hukum menghantarnya pada postulat bahwa tujuan keseluruhan hukum dan ibadah adalah ‘kesucian hati’. Kesimpulan ini didemonstrasikan Ibn ‘Arabî melalui kerja revolusionernya dengan membedah kedalaman makna rahasia dan sisi spiritualitas dari suatu hukum, bukan hanya aturan-aturan hukum yang jeneral atau umum, tetapi satu demi satu materi hukum dari satu demi satu masalah hukum (*masâil*) dalam bidang ibadah. Ini adalah wacana *asrâr al-‘ibâdah* (rahasia-rahasia ibadah) Ibn ‘Arabî. Dalam bab ini, Ibn ‘Arabî seakan memamerkan dan menantang siapapun akan otoritas spiritualnya untuk mengungkap makna hakiki dan signifikansi spiritual hukum-hukum Tuhan. Dan, ide pokok keseluruhan penjelasan sufistiknya dan pemaknaannya terhadap rahasia-rahasia seluruh ibadah tersebut adalah ‘penyucian hati semurninya’ menuju kondisi ‘kehadiran Ilahiah (*hadrah Ilâhiyyah*)’. Misalnya, bahwa makna atau rahasia bersuci adalah pemurnian keimanan melalui ‘air’ pengetahuan dengan penyaksian spiritual Allah. Bahwa makna atau rahasia zakat adalah penyucian hati melalui pengikisan total ego pemilikan dan klaim-klaim keakuan. Bahwa makna atau rahasia puasa adalah pemodelan atau internalisasi asma Tuhan (*takballuq*) hingga memunculkan kualitas unggul jiwa, yang merefleksikan kesucian hati paripurna.³³

³³ Pemaparan detail makna-makna ibadah tersebut dapat dilihat pada kitab Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât...*, dari bab 68 sampai 70 dalam juz I-II. Sebagai pendukung untuk penelitian terhadap pemikiran rahasia-rahasia ibadah tersebut harus dibaca juga bab-bab yang terkait, misalnya bab ‘rahasia-rahasia syariah secara

Pengajuan Ibn ‘Arabî tentang kesucian hati sebagai ide pokok dari seluruh ibadah dan hukum-hukumnya memperlihatkan bahwa wacana *asrâr al-‘ibâdah* oleh Ibn ‘Arabî pada pokoknya bukan hendak mengkampanyekan apalagi mensosialisasikan pengetahuan-pengetahuan kerahasiaan itu sendiri, atau hal-hal yang bersifat irrasional maupun absolutitas makna-makna batin. Pesan inti Ibn ‘Arabî dalam demonstrasi otoritas spiritualnya, dengan pemaknaan esoterisnya terhadap ibadah dan hukum, adalah suatu upaya transformasi spiritual di pihak kelompok fuqaha. Dari uraian pemaknaannya yang rumit, abstrak dan filosofis, Ibn ‘Arabî menunjukkan radikalitas gugatan terhadap paradigma keagamaan para fuqaha dan keacuhan mereka terhadap hakikat spiritual, makna batin, serta tujuan universal syariat. Terkait dengan ibadah, keacuhan tersebut yaitu terhadap realitas ibadah yang paling hakiki sebagai jalan pemurnian hati dan penghayatan Ilahiah yang nyata.

Dengan memahami asumsi dan pendekatan spiritual Ibn ‘Arabî, bahwa hukum adalah instrumen untuk tujuan spiritualitas yaitu keterhubungan dan keterjagaan Ilahiah, dapat dipahami pula relevansi dan logika dari pendapat fikih Ibn ‘Arabî yang selalu memilih pendapat yang termudah dan simpel. Karena hukum adalah instrumen untuk tujuan pencapaian kesucian hati dan spiritualitas, maka logikanya hukum yang paling mudah dan ringan adalah merespon posisi dan keadaan spiritualitas yang lebih sempurna. Berat ringannya hukum yang dipilih bersinergi dengan rendah tingginya keadaan spiritualitas manusia, yang diupayakan penyempurnaannya dengan pelaksanaan hukum secara detil dan lebih banyak. Artinya lagi, pilihan hukum adalah indikator bagi pencapaian spiritualitas atau keterhubungan Ilahiah seseorang. Dengan mengkonsepsi dirinya berada pada keadaan spiritual yang sempurna, artinya pada kondisi keterhubungan Ilahiah yang sempurna, Ibn ‘Arabî pun

zahir dan batin’ (bab 66), ‘rahasia dasar-dasar hukum’ (bab 88), ‘pemahaman tentang syariah’ (bab 262), dan ‘pembantu Mahdi’ (bab 366).

meletakkan pilihannya, selalu, pada pendapat hukum yang paling mudah dan ringan, dalam hampir semua masalah hukum.

Pilihan hukum Ibn ‘Arabî sekaligus mengisyaratkan keyakinannya bahwa agama dan ibadah pada dasarnya adalah simpel, sederhana dan mudah, tetapi pada saat bersamaan tegas dan pasti kewajibannya. Dalam redaksi sufistiknya, tujuan-tujuan kesucian hati serta jalan menuju sumber kesucian yaitu Yang Mahasuci adalah simpel, mudah, dan realistis. Artinya, inti keselamatan diri tidak otomatis ditentukan oleh praktik-praktik ritual yang berbelit-belit dan zikir-zikir panjang yang melelahkan, menghabiskan waktu, dan mengekang serta menyulitkan. Apa yang menjadi perhatian dan fokus Ibn ‘Arabî adalah pada kepekaan penghayatan mendalam dan signifikansi ruhaniah dari praktik ibadah dan hukum itu sendiri. Ini pula yang menjadi fondasi ide dari pemaknaan batiniah dan bahkan metode esoterismenya. Jadi, sementara dia berusaha mencegah keterjebakan pada formalisasi dan keterkekangan akibat praktik-praktik keberagamaan, pada saat yang sama Ibn ‘Arabî mendesak bahwa dari ibadah-ibadah ritual pokok Islam dan hukum-hukum yang dipandang simpel dan mudah tersebut, pelakunya dapat meraih kepekaan penghayatan dan sensitifitas spiritualitas yang spektakuler dan fundamental, yang dengan modal itu dia mampu mendapatkan hakikat makna dari segala sesuatu, serta kemampuan memahami dan mengambil iktibar dari segala fenomena, bahkan dari “suara burung, desir angin, atau malah derit pintu,”³⁴ katanya.

3. Kedudukan Hati Sebagai Sumber Hukum

Penghayatan mendalam dan kemampuan mengambil makna itu pula yang menjadi keseluruhan ide dari tawaran kebebasan ijtihad yang terlihat ekstrem oleh Ibn ‘Arabî. Dengan penerimaan bahwa hati dapat mengalami status dan tingkat kesucian serta kemurnian tertinggi, yang secara realitas disimbolisasi dengan kepatuhan dan kesempurnaan

³⁴ Dikutip dalam Austin, *Râh al-Quds...*, p. 40.

pelaksanaan ibadah dan hukum-hukum Tuhan, Ibn ‘Arabî pun memberikan kedudukan kepada hati sebagai sumber hukum. Jadi, teori selanjutnya yang dilahirkan dari perspektif dan pendekatan spiritual Ibn ‘Arabî terhadap hukum adalah kedudukan hati sebagai sumber hukum.

Sebagai jalan keluar dari ditutupnya pintu taklid serapat-rapatnya, Ibn ‘Arabî pun membuka pintu ijtihad seluas-luasnya. Dikatakannya, ‘mujtahid mutlak’ selalu eksis di setiap waktu sampai akhir masa. Untuk ini, dia lalu mengeliminasi tangga persyaratan ijtihad sedemikian rupa hingga semua orang mungkin untuk memasukinya. Pertama, hal ini dipahami dari pernyataannya bahwa untuk melakukan ijtihad tidak mesti mereka yang memiliki kualitas spiritualitas tinggi. Selanjutnya, pernyataan revolusionernya bahwa kalau orang sudah mengetahui bahasa Alquran dan hadis, dan kemudian memahami kesimpulan dan maksud-maksud kalimat Alquran dan hadis, maka dia dengan orang-orang yang digelar sebagai imam mazhab tersebut sudah berada pada posisi yang sama.³⁵ Tetapi, bagaimana memahami pandangannya tentang kebebasan mutlak ijtihad ini dihadapkan dengan penolakan tegas Ibn ‘Arabî terhadap *qiyâs* –metode ijtihad yang justru paling terkontrol dalam tradisi fikih? Di sinilah harus dipahami bahwa Ibn ‘Arabî sedang mengajukan suatu konstruk ijtihad spiritual.³⁶

Kenyataan bahwa setiap orang memiliki hati, dan dengan proposisi kemurnian yang dapat dicapai oleh setiap hati, maka setiap orang berhak dan mungkin melakukan ijtihad spiritual tersebut, setiap orang berhak merengkuh makna-makna batin hukum Tuhan dan menyelami kasih sayang Tuhan di dalamnya. Jadi, setelah memperlihatkan konfirmasinya pada

³⁵ Ibn Arabî, *al-Futûḥât...*, juz 2, p. 294.

³⁶ Pemikiran Ibn ‘Arabî tentang ijtihad spiritual ini dapat diekstrak dari sejumlah bab pembahasan dalam *al-Futûḥât* khususnya bab 88, 318, dan 366. Bab 366 adalah teks di mana Ibn ‘Arabî mengurai pengertian ijtihad spiritual dimaksud dan mendeskripsikan secara mistis sosok mujtahid yang menjadi panduan pelaksanaannya. Lihat pembahasan Morris tentang bab 366 dalam artikelnya “Ibn ‘Arabî’s Esotericism”.

kebebasan ijtihad dalam bidang hukum fikih serta membuktikan kemampuannya sendiri, Ibn ‘Arabî memprotes kelompok *fuqahâ* untuk melakukan ijtihad spiritual juga di samping ijtihad legal tersebut. Dalam kerangka inilah Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa “kami tidak sepenuhnya sependapat dengan definisi ijtihad yang diberikan *ulamâ’ al-rusum*, menurut kami ijtihad itu mencakup mencurahkan segenap kemampuan untuk menghasilkan kondisi-kondisi batin....”³⁷

Adapun yang menjadi target dari proyek ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî tersebut dapat disimpulkan bahwa *Pertama*, setiap orang harus menemukan dan mendapatkan Rahmat Tuhan dalam hukum-hukum-Nya. Mendukung pernyataan Morris, di sini Ibn ‘Arabî tampak bertitik tolak dari makna dasar kata ijtihad yaitu *jahada*, di mana penggunaan kata ini dalam perintah Alquran diikuti dengan pernyataan Tuhan yang tidak mengizinkan beban dalam agama (QS. 22:78). Oleh Ibn ‘Arabî, ini dimaknai sebagai hubungan konsekuensial. Artinya, ijtihad hukum itu hanyalah untuk menemukan dan merealisasikan Rahmat dan Rahman Tuhan. Jelasnya, Ibn ‘Arabî mengkorelasikan ijtihad dengan pencarian rahmat Tuhan, dan ini hanya akan didapat dalam hukum-hukum yang melibatkan hati, bukan hukum-hukum yang didasarkan pada pemikiran manusia.³⁸

Kedua, setiap individu bertanggungjawab untuk merealisasikan makna-makna hakiki dan spiritual dari hukum

³⁷ Ibn Arabî, *al-Futûhât*..., juz 5, p. 130; Cyrille, “La Loi et La Voie”, p. 211; al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikp*..., p. 65. Pernyataannya yang lain yaitu, “...bagi kami ijtihad bukanlah meng-*istinbât* hukum sebagaimana definisi para fuqaha, tetapi upaya maksimal individual untuk mendapatkan tanda atau isyarat (*dalîl*) yang menunjukkan keberlakuan atau penerapan satu hukum Tuhan terhadap satu masalah,” bukan, “Penciptaan putusan hukum baru terhadap satu kasus berdasarkan kesimpulan pemikiran manusia, karena ini berarti tindakan penetapan hukum di luar kehendak Tuhan.” “Ijtihad adalah mencari dalil yang menunjukkan terterapkannya satu hukum dari Alquran dan hadis dan bukan memperlebar atau menarik-narik satu hukum nas kepada masalah-masalah lain melalui takwil.” Ibn Arabî, *al-Futûhât*..., juz 5, p. 130-132.

³⁸ Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism”, p. 11-13

dan ibadah.³⁹ Konsepsi Ibn ‘Arabî tentang individualitas ijtihad ini didukung teorinya bahwa hati seseorang adalah tempat konsultasi yang valid, ke mana setiap orang dapat mencari jawaban dan pengetahuan. Validitas suara hati ini adalah dikarenakan hati merupakan lokus tajalli Tuhan dan sebagai kitab wahyu.⁴⁰ Dengan bersandar pada kata *kataba* dalam ayat, *Ulâika kataba fî qulûbihim al-îmân wa ayyaduhum bi rûbin minhu* (QS. 58:22), Ibn ‘Arabî lalu menganalisis bahwa hati manusia adalah kitab juga, tempat Tuhan menuliskan kalam-kalam-Nya, dan karena itu tempat manusia mencari jawaban dan solusi bagi permasalahannya.⁴¹ Sandarannya yang lain adalah hadis qudsi yang mengisyaratkan kompetensi hati sebagai tempat bertanya, yaitu *استفتي قلبك وإن افتك المفتون* (mintalah fatwa atau carilah petunjuk dari hatimu walaupun ia mungkin menggiringmu kepada sesuatu yang memikatmu).⁴²

³⁹Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism”, p. 14-16

⁴⁰Orang yang dituliskan Tuhan iman dalam hatinya adalah seorang mu’min. Dan nyatanya, Allah sebagai penulis yang menuliskan iman tersebut diberi nama Mu’min juga, yaitu salah satu asma-Nya. Bahasa Arab tidak memberikan tanda khusus atau tidak memiliki tanda baca huruf besar dan huruf kecil untuk membedakan antara mukmin yang menuliskan iman dengan mukmin yang menjadi tempat ditulisnya iman, dan Ibn ‘Arabî tampak memanfaatkan hal ini dan mendapatkan jalan untuk petualangan intelektualitasnya akan kesatuan hamba dengan Khaliknya. Teori Ibn ‘Arabî mengatakan “Nama tidak berbeda dari yang dinamai.” Ibn Arabî, *al-Futûḥât*..., juz 1, p. 733, 796-799; juz 3, p. 297. Lihat ulasan Erick Winkel terkait hal ini dalam sinopsis *Inside Islam* (paper tidak diterbitkan untuk seminar ‘Ethics and Spiritual Intelligence,’ Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya, 2007), p. 4, 28.

⁴¹Ibn Arabî, *al-Futûḥât*..., juz 3, p. 297

⁴²Ungkapan lainnya, yang dinyatakannya juga sebagai hadis qudsi, adalah *يريك دع ما يريك الى ما لا* (tinggalkan apa yang meragukanmu kepada apa yang tidak meragukanmu atau menenangkanmu). Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*..., juz 3, p. 297; Hadis *istafî* di atas tidak didapati dalam semua kitab hadis, dan hanya disinggung dalam dua kitab *takhrîj*, dengan redaksi *وان افتك الناس واقتوك قلبك*, dikemukakan dalam konteks mendiskusikan hadis Nabi yang mengecam orang yang memberi fatwa yang tidak benar. Dalam situasi ini, orang harus bertanya pada dirinya sendiri apakah akan mengikuti fatwa tersebut atau tidak. Dijelaskan dalam kitab *arsyif multaqa ahl al-hadis* bahwa ungkapan ini berasal dari sahabat Wabisat ibn Ma’bad, dalam konteks masalah apa yang harus dilakukan bila fatwa yang diberikan seorang mufti tidak

Dengan dalil-dalil ini, Ibn ‘Arabî tidak hanya menuntut setiap individu berijtihad tetapi sekaligus menetapkan bahwa termasuk kerja ijtihad, bahkan paling utama, adalah kerja perenungan spiritual dan pemahaman aspek hakikat hukum. Hal ini, sehingga setiap orang wajib mempersiapkan dan memformat hatinya agar menjadi kitab yang otoritatif bagi diri masing-masing.

Atas dasar fungsi hati yang khas, yaitu bersifat internal, batin dan spiritual, maka ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî tersebut adalah berkarakter individual. Kesimpulan ini dikonfirmasi Ibn ‘Arabî dengan pendapatnya yang tidak membolehkan menggeneralisasi pemahaman dan pengetahuan Ilahiah yang didapatkan. Seorang sufi, bahkan seorang syekh sufi sekalipun, kata Ibn ‘Arabî, tidak boleh memaksakan pengetahuannya kepada orang lain bahkan untuk berdebat dan berargumentasi sekali pun, kecuali dia mendapat perintah secara khusus. Bahkan, dalam keadaan mendapat perintah ini pun, Ibn ‘Arabî masih mencegahnya dengan menyatakan bahwa itu tidak harus diartikan ‘kewajiban’, melainkan ‘pilihan’ yang diserahkan kepada sufi bersangkutan, dan dia harus melakukannya dengan mempertimbangkan dampaknya kepada masyarakat.⁴³

Ketiga, Dengan membangun postulat bahwa hati adalah kitab Tuhan, bahkan merupakan kitab yang lebih luas dari kitab wahyu dan alam, dan kitab yang dinamis dan aktual karena berada dalam ruh yang hidup, ijtihad spiritual Ibn

meyakinkan dan tidak cocok untuk diamalkan. Oleh Ibn Hajar dia dikatakan sebagai sahabat yang *warâ’*, *zâhid* dan *‘âbid*. Lihat ‘Abd al-Qâdir, *arsyîf multaqa’ ahl al-ḥadîs*, bab *mâ ḥazâ al-jarû’ah*, juz 1, p. 12.362 (ttp: Mauqi’ Multaqâ Ahl al-Ḥadîs, tt); Juga kitab *al-Majmû’*, bab juz 1, jilid 1, hal. 56. (ttp: Mauqi’ ya’sûb, tt)

⁴³Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*..., juz 6, p. 84; juz 5, p. 291-295. Pernyataan Ibn ‘Arabî ini dapat dijadikan suatu pertimbangan dalam melihat fenomena pendeklarasian kualitas spiritualitas, klaim-klaim kenabian, serta perolehan wahyu dalam zaman sekarang ini di kalangan umat Islam. Terlihat bahwa Ibn ‘Arabî, yang banyak disalah-pahami sebagai pengusung permisifitas terhadap klaim kewahyuan dan eksklusifitas spiritualitas para sufi, secara sengaja telah menolak tuduhan ini.

‘Arabî berarti memproyeksikan hukum Tuhan sebagai hukum yang hidup, aktual-responsif, dan merealisasikan makna hakikinya sebagai ‘Rahman’ Tuhan.⁴⁴ Perspektif ini dihubungkan dan menjadi implikasi dari doktrin sufistik Ibn ‘Arabî bahwa *tajallî* Tuhan tidak berkesudahan dan tidak pernah terulang sama.⁴⁵ Mengingat *tajallî* Tuhan terus berlangsung, maka hati adalah kitab yang aktif, hidup dan masih terus dalam pengerjaan. Terkait dengan ini adalah ide Ibn ‘Arabî tentang ‘realitas kenabian yang terus berlangsung’. Dalam konteks fungsi Nabi sebagai pemutus hukum, maka ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî adalah proposisi untuk menjadikan hukum Tuhan sebagai hukum yang hidup, relevan, aktual, dan dinamis, yang dikatakannya telah direalisasikan secara sempurna oleh Nabi Muhammad. Jadi, sebagaimana halnya Nabi Muhammad, berkat pencerahan spiritualnya dan melalui kesucian paripurna hatinya, dalam melakukan tugasnya menjawab kasus-kasus konkrit di sepanjang hidupnya, selalu dapat berkomunikasi langsung dan diberikan ‘Pengetahuan’, begitu juga mujtahid-mujtahid dalam konstruksi Ibn ‘Arabî adalah manusia-manusia dengan hati yang hidup, yang selalu berkomunikasi dengan hatinya dan mengasah sensitifitas hatinya, hingga dia menemukan cahaya Ilahiah yang menuntunnya memahami hakikat masalah dan persoalan-

⁴⁴ Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism,” p. 17-20. Winkel, *Inside Islam*, p. 32.

⁴⁵ Istilah untuk ini yaitu *La Takerâr fi al-Tajallî*. Tentang hati sebagai lokus *tajallî* Tuhan mengacu kepada hadis qudsi, *mâ wasi’anî samâ’î wa lâ ardî wa wasi’anî qalb ‘abdî al-mu’min*. Bahwa hati yang suci paripurna adalah lokus *tajallî* Tuhan dan akan menjadi cukup luas sebagai wadah Tuhan menyingkapkan diri-Nya. Hati manusia adalah merupakan kitab Allah yang terluas dibanding dua kitab wahyu lainnya; alam ciptaan dan teks Alquran dan hadis. Tentang hadis tersebut, al-Îraqî mengatakan tidak menemukan sumber hadis ini dalam kitab takhrîjnya, *Takhrîj Ahâdîs al-Ihyâ* (Iskandariyah: Markaz Nûr al-Islâm Li Abhâts al-Qur’ân wa al-Sunnah, tt), bab 2583, juz 6, p. 221. Ismâ’îl bin Muḥammad al-‘Ajlûnî menyatakan bukan hadis tetapi maknanya sahih, dalam kitab *takhrîj*-nya, *Kasyf al-Khafâ’ wa Muḥîl al-Ilbâs* (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabî, 1931), juz 2, p. 195.

persoalan hukum yang dihadapinya. Dengan kata lain, dalam tugasnya selalu di bawah tuntunan dan pengawasan Tuhan.⁴⁶

Kesimpulan

Metode sufi yang berpijak pada kualifikasi dan pengetahuan hati, berkonsekuensi pada perhatian dan penekanan sufi pada aspek batiniah dan sisi spiritual dari sesuatu. Sebagai seorang pemikir sufi yang komprehensif, Ibn ‘Arabî telah menerapkan metode spiritual dalam bidang hukum, yang mungkin tidak ada duanya, dengan begitu lengkap dan sistematis, dan yang paling penting konsisten. Pada tataran hukum dalam bentuk fikih, metode spiritual Ibn ‘Arabî diajukannya dalam wacana *asrâr al-ibâdah* dan *asrâr al-ṣarî‘ap*. Ini adalah implementasi perhatian sufi terhadap aspek-aspek hakikat dan substansi dari hukum, serta eksplorasi terhadap rahasia-rahasia, hikmah, dan efek serta logika atau pun *illat* spiritual dari hukum. Dari sini, Ibn ‘Arabî menghasilkan postulat bahwa substansi dan makna hakiki dari seluruh hukum Tuhan dan ibadah adalah kondisi kesucian hati, yang dalam bentuk paripurnanya mampu menjadi lokus *tajalli* Tuhan dan membangun jaringan keterhubungan Ilahiah yang sempurna.

Pada tataran kaidah hukum, metode dan pendekatan spiritual-batiniah Ibn ‘Arabî menghasilkan doktrin ‘Kasih Sayang Tuhan dalam Hukum’, yang mengimplementasikan diri dalam bentuk kaidah ‘kemudahan dalam hukum’. Secara mencengangkan, doktrin legal-sufistiknya ini terbukti sejalan dengan pandangan fikih formalnya. Dapat dibaca bahwa hampir dalam keseluruhan pendapat fikihnya, Ibn ‘Arabî menyetujui dan memilih pendapat fikih yang termudah, simpel dan ringan tuntutan hukumnya. Dari uraian berbagai konsep unik Ibn ‘Arabî di atas, seperti konsep ‘*al-ibâdah al-aṣliyyah*’, konsepnya tentang hukum mubah, tentang sumber-sumber hukum, dan lainnya, dapat dilihat bahwa Ibn ‘Arabî memiliki visi yang jelas tentang prinsip kemudahan di dalam hukum. Tetapi hal yang lebih menarik adalah semua dalil-dalil dan kaidah-kaidah tentang

⁴⁶Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism,” p. 10-11

kemudahan hukum tersebut terumus secara unik dan memanifestasikan metode kemudahan hukum yang berbeda pula dari yang biasa digambarkan dalam wacana hukum fuqaha.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Hafiz Farghalî ‘Alî al-Qarnî, *al-Syaikh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn al-‘Arabî: Sultân al-‘Arifîn*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Âmmah li al-Kitab, 1986
- ‘Abd al-Qâdir, *arsyîf multaqa ahl al-ḥadîs*, bab *mâ baṣṣa al-jara’ab*. ttp: Mauqî’ Multaqâ Ahl al-Ḥadîs, tt
- Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî ‘Ilm al-Taṣawwuf*, taḥqîq Ma’rûf Zariq dan ‘Alî ‘Abd al-Ḥamîd Baltajî. Beirut: Dâr al-Khair, tt.
- Ahmad Hasan, *The principles of Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers, 1994
- Cyrille Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” *The Meccan Illuminations: Selected Texts*, Ed. Michel. Paris: Sinbad, 1988
- Eric Winkel, *Mysteries of Purity: Ibn al-‘Arabî ‘Asrâr al-Thabârah*. Notre Dame: Cross Cultural Publications, 1995
- George F. Hourani, “The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia,” *Studia Islamica* 32 (1970)
- Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2007
- Mahmûd Mahmûd al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh al-Akbar Muhyiddîn Ibn ‘Arabî* (Damaskus: Maṭba‘ah Zayd ibn Tsâbit, 1981)
- Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, Terj. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Muḥammad Abû Zahrap. *Usûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1958
- Syihâb al-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqqarî, Nafḥ al-Ṭîb, ed. Iḥsân ‘Abbâs, vol. 2. Beirut: Dâr al-Ṣâdir, 1968
- S.M. Imamuddin, *Muslim Spain: A Sociological Study*, Leiden: E.J. Brill, 1981
- William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989